
Jacqueline CHABBI, *Les Trois Piliers de l'islam. Lecture anthropologique du Coran*

Paris, Éditions du Seuil, 2016, 372 p.

Mohammed-Hocine Benkheira



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/33569>
ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2017
Pagination : 309-312
ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Mohammed-Hocine Benkheira, « Jacqueline CHABBI, *Les Trois Piliers de l'islam. Lecture anthropologique du Coran* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 180 | octobre-décembre 2017, mis en ligne le 01 décembre 2017, consulté le 26 octobre 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/33569>

Ce document a été généré automatiquement le 26 octobre 2019.

© Archives de sciences sociales des religions

Jacqueline CHABBI, Les Trois Piliers de l'islam. Lecture anthropologique du Coran

Paris, Éditions du Seuil, 2016, 372 p.

Mohammed-Hocine Benkheira

RÉFÉRENCE

Jacqueline CHABBI, Les Trois Piliers de l'islam. Lecture anthropologique du Coran, Paris, Éditions du Seuil, 2016, 372 p.

- 1 Jacqueline Chabbi défend une thèse simple mais forte. Selon elle, le Coran est l'unique témoignage (de l'intérieur) sur le *premier* islam. Elle ne conteste ni que cet islam soit né dans l'Arabie centrale, ni l'identité de celui qui l'a prêché. Comme par la suite, l'islam s'est étendu par les armes et par le prosélytisme au reste du Proche-Orient, il s'est transformé profondément en assimilant des peuples allogènes, porteurs eux aussi de cultures spécifiques. Ainsi ce « second » islam, qui résulte surtout de la « révolution » abbāside, est une religion métissée et hybride, qui a totalement perdu ses caractéristiques originelles. La meilleure illustration de cette métamorphose est l'opposition, soulignée par l'auteur, entre le corpus coranique et le corpus du hadith : le premier, même s'il est éclaté, correspond à « un milieu encore homogène », alors que le second « est truffé d'éléments exogènes [...] issus [...] des populations converties durant les siècles suivants » (p. 22). C'est pour cela que, selon Chabbi, on ne peut comprendre le Coran *historiquement* si on le lit à la lumière de la production intellectuelle de cette époque tardive : les musulmans de cette époque, qui n'avaient plus rien à voir avec le premier islam, étaient eux-mêmes incapables de comprendre le discours coranique, qu'ils avaient plutôt tendance à lire à la lumière de leurs propres héritages culturels et religieux. C'est pour cela qu'elle se propose de « tenter de faire revivre le texte en remontant *au temps de son origine* [italique ajouté], au temps de ceux qui ont donné du

sens aux paroles par eux entendues » (p. 11). Il faut donc mettre le Coran en relation avec son contexte géographique, sociologique et anthropologique. Son analyse portera surtout sur le lexique coranique, afin de retrouver ce contexte ancien : « Loin de l'universalité que l'on présume souvent, [...] les mots du Coran, si on les lit dans une perspective historique, répondent d'abord à un terrain et aux conditions de vie des hommes qui y habitent » (p. 35). L'universalité dont il est question est le fruit d'une réinterprétation tardive. Le premier islam ne s'adressait pas à tous les hommes.

- 2 Chabbi pose comme hypothèse que la religion préislamique se spécifie par l'idée de divinité. C'est là qu'apparaît le premier « pilier » : l'*alliance*. Chaque groupe humain (tribu ou clan) est l'allié d'une divinité singulière, à laquelle ses membres doivent obéissance en échange d'une protection et surtout d'une *guidance* (second « pilier »), notion qui doit être comprise sur le plan pratique. C'est aussi de là que découle le troisième « pilier » : le *don*. La divinité n'est pas seulement protectrice, elle est également source de richesse et de biens matériels ainsi que de descendance. De là on passe également au « don eschatologique ». Le Hijâz préislamique est « une société fragile [...], hantée plus que partout ailleurs par le risque qui pouvait être mortel des aléas du lendemain, qu'il s'agisse des risques naturels ou de ceux qui sont le fait des hommes. Dans la société d'origine de l'islam, une alliance ne vaut donc que si elle est profitable pour les parties contractantes » (p. 45). La divinité n'exige une obéissance que parce qu'elle fournit une protection, une guidance et la subsistance. Mais chaque groupe a sa propre divinité. La singularité de l'islam est que ce fut une tentative d'imposer un dieu unique à tous : Allāh. Ainsi le premier islam ne rompt pas avec la religion arabe ancienne, mais se limite à la réorganiser autour d'une divinité unique. C'est pour cela qu'elle écrit : « La divinité protectrice, désormais unique, demeure néanmoins – pour rester crédible – entièrement garante des fonctions de protection et de guidance qui étaient assumées par les divinités tribales récusées » (p. 229).
- 3 Pour Chabbi, ce qui prédomine, ce sont des conditions géographiques (climat désertique et isolement) et sociologiques (organisation tribale). Elle postule que « le corpus coranique est interprétable en soi comme un discours qui se trouve en résonance très forte avec son contenu géographique, social et ethnique de rattachement » (p. 20). Pour autant, ce corpus ne peut être lu comme un texte homogène : « Le Coran se donne à lire comme un immense puzzle et un texte en morceaux dont chacun est censé correspondre à un moment d'oralité » (*ibidem*). Si le Coran peut informer sur son contexte, il ne « peut fonctionner [que] comme miroir de la société dans laquelle il s'est dit », « dont il émane et dont il est consubstantiel » et avec laquelle il « dialogue et polémique » (p. 23). Les « conditions de vie » sont « des contraintes vitales écrasantes », propres à « une Arabie aride » (p. 35). Selon l'auteur, ceux qui vivent dans de telles conditions attribuent aux divinités de manière générale « un rôle de prévention et d'assistance contre les aléas du temps et ceux des contraintes naturelles formidables » (p. 36). Mais le Coran va être lui-même le témoin de la transformation de cette idée « primitive » de la divinité, quand elle est passée du statut de divinité locale protectrice à celui d'une divinité dotée du pouvoir de « création » des êtres et des choses, nouvelle notion d'origine biblique (p. 229). Après son premier ouvrage, on avait reproché à Chabbi de considérer l'Arabie comme si elle était une île, isolée du reste du Moyen-Orient, notamment de la culture biblique. On dirait qu'elle tente ici de répondre à l'objection. Pourtant, on peut se demander en quoi l'idée de

« création » serait propre à la Bible. N'est-elle pas déjà présente dans la religion mésopotamienne ?

- 4 Si le Coran est le produit d'un « contexte », ce dernier ne peut être que la société de l'Arabie centrale, en particulier La Mecque et Médine. On peut observer que Chabbi ne conteste pas non plus l'unité conceptuelle et lexicologique du texte coranique – qui est même indispensable à son projet –, ni non plus la distinction, défendue par l'exégèse musulmane, entre une période mecquoise et une période médinoise. On doit cependant observer qu'elle n'hypostasie pas ces deux périodes. Ainsi en tant que produit d'un contexte particulier, le Coran en porte les traces (l'auteur parle de « stigmates »). Il nous donnerait selon elle une « photographie » de la société et du monde dans lesquels il a vu le jour. Ce contexte est défini principalement par deux traits : la géographie et la sociologie.
- 5 Selon Chabbi, deux ensembles de déterminants influent sur l'islam naissant : des conditions géographiques et climatiques exceptionnelles, voire extrêmes, et l'organisation tribale. Dès la page 12, parlant des hommes auxquels s'adresse le Coran, elle souligne « l'isolement relatif de leur habitat ». Décrivant la position des deux grandes cités – La Mecque et Médine –, elle les définit comme « à un mois de marche caravanière des premiers confins syro-jordaniens ou des rivages de la Méditerranée », qui est une « marche difficile », « souvent périlleuse du fait des attaques de tribus hostiles comme des intempéries provoquées ». Elle poursuit en posant sa thèse de manière radicale : « L'islam des origines n'est jamais vraiment sorti de son environnement géographique immédiat pour prendre vue et contact direct avec le monde extérieur. » Les habitants de l'Arabie occidentale ne sont guère jamais allés au-delà du sud de la Syrie, car ils sont restés confinés « dans leur monde ». Mais les espaces extérieurs ont fait tout de même l'objet de la représentation de ces contemporains du Coran. Selon l'auteur, il faut distinguer ce premier islam de celui qui surgira après l'expansion « impériale ». Il est impératif « de respecter cette chronologie et de ne pas mélanger les époques » (p. 13). En plus de l'isolement, l'auteur insiste sur le climat difficile de cet univers. Les hommes, note-t-elle, y sont soumis « à des contraintes vitales écrasantes » (p. 35). Ce qui caractérise surtout la terre où naît le Coran c'est l'aridité. Cela marque selon elle fortement la nature des religions qui y ont vu le jour. Contrairement à ce qui a pu être dit ou écrit, la religion qui prévalait avant l'islam n'était pas un polythéisme. Elle va même plus loin, en soutenant que du point de sa nature profonde l'islam premier est tout à fait semblable à la religion qu'il a évincée. Les habitants de l'Arabie centrale cherchaient avant tout chez la divinité un soutien et une aide pour survivre et résister aux conditions climatiques extrêmes : ils tentaient de surmonter leurs conditions de vie matérielles « en cherchant à se donner des garants auprès de la surnature » (p. 36). L'auteur complète cette explication par ceci : « C'est un pragmatisme foncier qui régit les sociétés tribales de l'Arabie aride » (p. 45).
- 6 Chabbi propose de souligner trois notions dans le Coran : l'alliance, la guidance et le don. Elle les appelle « piliers » par analogie avec les fameux Cinq Piliers : il s'agit pour elle de rappeler que la religion du Coran n'a que peu à voir avec celle des Cinq Piliers. On aurait pu en sélectionner d'autres. Pour autant, considérons-les. La notion d'alliance comporte trois aspects : premièrement, elle désigne la relation du groupe de parenté (qu'on l'appelle tribu ou non) à la divinité ; deuxièmement, elle décrit la dynamique sociale qui se caractérise par des alliances politiques entre groupes de parenté différents ; et troisièmement, les rapports entre parents. Le premier aspect est sans

doute bien plus important : un groupe s'attache à une divinité singulière (et non à plusieurs divinités) afin qu'elle agisse comme protectrice. D'où la thèse de l'auteur : l'originalité de la démarche de Muḥammad est qu'il propose à ses concitoyens, membres d'autres groupes que le sien et donc membres d'autres alliances, de contracter une alliance avec Allāh, parce qu'il est le dieu le plus sûr et le plus à même de leur fournir une protection. Avec Lui, ils pourront affronter la dureté de la vie dans le désert de même que l'hostilité des hommes. Elle écrit au sujet des « divinités tribales » que le Coran décline : « Ces divinités [...] sont déclarées inefficaces et sans intérêt pour ceux qui croient pouvoir se mettre sous leur protection » (p. 68). Une question se pose : pour quelles raisons, Muḥammad, le premier, semble-t-il, a-t-il cherché à convaincre la totalité de ses compatriotes à adopter Allāh comme unique divinité ? À ce sujet, on doit observer que Chabbi rejette l'hypothèse de l'emprunt à la culture biblique (« la représentation coranique de fracture ne s'est pas imposée en tant que telle comme irruption d'un monothéisme triomphant et venu d'ailleurs », p. 229). Selon elle, dans la société arabe où naît l'islam « l'obéissance doit être consentie et elle ne peut être que temporaire » (p. 47) ; c'est pour cela que « l'obéissance n'est jamais permanente ni un fait acquis en soi » (*ibidem*) et « il s'agit donc d'une obéissance contractuelle et temporaire » (p. 48 et 227).

- 7 L'auteur insiste également sur « la société d'origine » (p. 13). Tout d'abord, celle-ci « n'était pas encore musulmane au sens où l'entendront les musulmans d'après » (p. 14). Cette idée est partagée par de nombreux spécialistes maintenant. Sur le plan sociologique, la société d'origine « était organisée sur le mode tribal de familles patriarcales qui étaient régies par des rapports de solidarité et d'alliance » (*ibidem*). Le Coran doit être lu à la lumière de ce fait. C'est pour cela qu'elle se démarque d'une tendance lourde dans les études du proto-islam : « Accorder trop d'importance au facteur religieux aux dépens du facteur sociétal constitue une grave erreur de méthode historique lorsqu'on étudie le premier islam » (*ibidem*). Elle récuse également l'approche qui prévaut ces dernières années et qui insiste sur les rapports entre textes chrétiens ou judéo-chrétiens et Coran. Selon elle, le Coran se sert des éléments empruntés à la Bible, mais dans sa propre perspective. Du reste, c'est non pas du Nord, mais du Sud, plus exactement du Yémen, « que remonte la première thématique biblique » (p. 39).
- 8 Tout le monde ou presque a entendu parler des Cinq Piliers de l'islam. Pour Chabbi, ainsi que cela découle de ses positions épistémologiques exposées dans le chapitre liminaire, le Coran appartient à l'époque du « premier islam », qui ignore totalement les fameux Cinq Piliers, qui est une invention tardive. D'où son titre provocateur de « trois piliers ». « Nous avons voulu casser, écrit-elle, l'évidence de cette formule qui *déréalise* l'islam en l'inscrivant dans une religiosité *intemporelle* qui fait gravement obstacle à toute tentative d'approche historique et anthropologique » (p. 40, italiques ajoutées). On peut objecter que la métaphore de Cinq Piliers caractérise une autre période historique, qui a besoin elle aussi d'être étudiée et comprise. Chabbi ne donne aucune indication sur le passage du premier islam à l'islam « classique », celui que nous connaissons, religion universelle de salut.
- 9 Il faut reconnaître que son hypothèse permet de résoudre certaines difficultés. En effet, à l'examen de l'exégèse du Coran, on s'est aperçu depuis longtemps de certaines incongruités de celle-ci : certains vocables ou expressions coraniques sont incompréhensibles ou leur interprétation semble être abusive ou forcée. Chabbi n'a pas

résolu ces problèmes, mais elle offre un cadre général qui permet d'espérer qu'ils soient résolus dans un proche avenir. En effet, une des principales conséquences de son hypothèse hardie est que non seulement l'islam s'est transformé *radicalement* quand il s'est diffusé dans le Moyen-Orient, mais les adeptes de ce « nouvel » islam ont rompu la chaîne de transmission de l'interprétation du Coran. C'est sans doute en raison de cette rupture que le Coran en est devenu incompréhensible et qu'il a fallu constituer une exégèse systématique.

- 10 Dans cet ouvrage dont l'auteur a une connaissance très précise du Coran et de son contexte, on trouve tout de même quelques maladroites : par exemple, parlant des compilations sunnites de hadith (Bukhârî, Muslim, etc.), elle écrit que les chiïtes « reconnaissent en grande partie ces compilations » (p. 15, note 3), affirmation qui est inexacte. Toujours à la même page, il est erroné d'écrire qu'Ibn Hanbal est « le plus ancien et le principal initiateur du genre » (p. 15), à savoir la littérature de hadith. Mais il s'agit là d'erreurs minimes et qui ne prêtent pas à conséquence.
- 11 Pour finir, on peut observer qu'il s'agit d'un ouvrage audacieux, qui a besoin d'une lecture attentive afin de vérifier les nombreuses interprétations particulières qui y sont avancées. Ce n'est pas encore acquis. En raison de la domination conjoncturelle des études coraniques par la problématique des « influences » chrétiennes et juives, qui est appuyée par des moyens financiers importants tant en Europe qu'aux États-Unis, la démarche de Jacqueline Chabbi est isolée et il existe peu de chance qu'elle bouleverse, ailleurs que dans la recherche francophone, la situation. Contrairement à ce qu'on peut lire ou entendre parfois, on ne voit jamais venir les changements de « paradigme ».